

**Agata Świerzowska\***

**CZYJE CIAŁO JEST ŚWIĄTYNIĄ DUSZY?  
UWAGI PO LEKTURZE KSIĄŻKI  
KRZYSZTOFA T. KONECKIEGO**

Konecki, Krzysztof K. 2012. *Czy ciało jest świątynią duszy? Współczesna praktyka jogi jako fenomen psychospołeczny*. Warszawa: Difin.

Choć joga w Polsce dynamicznie i na szeroką skalę rozwija się od mniej więcej połowy lat 80., to jak do tej pory nie doczekała się pełniejszego opracowania ani o charakterze historycznym, ani społecznym. Rozproszone informacje pojawiają się gdzieś tam w różnych publikacjach, ale zwykle mają charakter dość ogólny i wybiórczy. Wizja zapoznania się z systematycznym opisem psychospołecznego świata współczesnej jogi w Polsce była niezwykle kusząca, tym bardziej że autor pracował na bogatym materiale empirycznym obejmującym obserwacje uczestniczące samego autora z lat 2007–2012, zdjęcia i materiały wideo, analizę 172 stron internetowych szkół jogi oraz – co najbardziej imponujące – 60 wywiadów przeprowadzonych wśród nauczycieli jogi i osób praktykujących jogę w latach 2008–2009 (s. 18–20). Entuzjizmowi towarzyszyło jednak pewne niedowierzenie – w jaki sposób udało się autorowi zbadać „współczesną praktykę jogi”, skoro jest ona tak bardzo niejednorodna, zróżnicowana i bogata, trudna do sprowadzenia do jednego mianownika – mam tu na myśli wielość różnych szkół jogi, metod praktyki i nauczycieli, którzy kształcili się w najrozmaitszych ośrodkach za granicą, a także naszych „rodzimych joginów”, którzy twórczo przekształcają to, czego się nauczyli, tworząc własne zestawy ćwiczeń także określanych mianem joga. O jodze uczoney w klubach fitness, ośrodkach odnowy biologicznej, SPA i tym podobnych instytucjach nawet nie wspomnę. Moje niedowierzenie okazało się uzasadnione. Książka bowiem dotyczy nie tyle „współczesnej praktyki jogi”, co społecznego świata jej praktyki według metody B.K.S. Iyengara. O tej kwestii, jak też wielu innych

\* Uniwersytet Jagielloński, [swierzowska@gmail.com](mailto:swierzowska@gmail.com)

problemach terminologicznych, które pojawiają się w książce, napiszę obszernie w dalszej części. Zacząć chciałabym bowiem od stwierdzenia, że – po dokonaniu identyfikacji tego, co faktycznie zbadal i opisał autor – książka jest – w moim przekonaniu – przede wszystkim świetnym studium samego procesu stawania się praktykującym jogę – począwszy od pierwszego, często przypadkowego kontaktu z praktyką, przez konstruowanie motywów praktyki, stopniowe odkrywanie jej znaczenia, aż do pełnego wcielenia jej w życie (co autor nazywa fazą parareligii). Wydaje mi się, że nie będzie nadużyciem stwierdzenie, że autor uchwycił to, w jaki sposób osoba praktykująca asany według metody B.K.S. Iyengara zaczyna praktykować jogę według wskazówek jogina z Puny. Jest to swego rodzaju opis anatomii wchodzenia w praktykę jogi i stawania się osobą praktykującą (tu autor pokazuje fascynujący problem kształtowania się tożsamości „jogina”). Proces ten, poza podkreślanymi przez respondentów zmianami o charakterze psychofizycznym (poprawa stanu zdrowia, lepsza kondycja, spokój, równowaga itd.), przynosi dwie inne, znacznie bardziej interesujące (przynajmniej dla badacza jogi jako zjawiska społecznego) zmiany, które bardzo celnie uchwycił i pokazał autor. Chodzi mianowicie o zmiany w strukturze motywacji oraz skorelowane z nimi (choć to pozostawił już autor domysłności czytelnika) zmiany w sposobie rozumienia i definiowania jogi. Otóż jak pokazały badania, praktykujący tworzą własne definicje jogi, które po części nawiązują do wiedzy wyniesionej z zajęć (np. koncepcje filozoficzne, szczegóły historyczno-kulturowe) oraz są wyrażane specyficznym językiem (który obejmuje fachową terminologię, utrwalone zwroty, metafory itd.). W dużej mierze są jednak niezależnymi, indywidualnymi konstruktami opartymi na własnych doświadczeniach, a także – co szczególnie interesujące – wynikającymi z konkretnych efektów, które przyniosła praktyka. W takiej sytuacji nie dziwi fakt, że zmianie ulega rozumienie jogi – co świetnie pokazały badania – wraz z długością czasu trwania praktyki oraz przynoszonymi przez nie skutkami, a parafrazując autora można tu powiedzieć – wraz z „rozpoznawaniem efektów psychofizycznych”. Dla mnie jednak szczególnie interesujący jest fakt, że w wypowiedziach respondentów joga niemal nigdy nie była definiowana przez praktykę asan, a więc „od strony” ciała, a to, co pojawia się w zebranych materiale (a zwłaszcza w wypowiedziach osób bardziej doświadczonych) przywodzi mi na myśl słowa z *Jogabhaszy* (III.6), które opisują jogę jako zbiór wskazówek pokazujących sposób postępowania i wytyczających właściwą drogę; samą drogę i trud, który jogin wkłada w jej przemierzanie, ostateczny cel drogi, a także sposób na dotarcie do celu. Przepytywane przez autora i jego współpracowników osoby mówiły o jodze jako o „dążeniu do...”, „ogólnym systemie”, „procesie”, „sposobie”, „rodzaju pracy”, czymś co „uczy”, „drodze” itp. Jedna osoba powiedziała wręcz – co znamienne – że joga jest... „matką”, a przenośnia ta, choć bardzo poetycka, znakomicie koresponduje z przywołaną myślą Wjasy. W swoje indywidualne rozumienie jogi praktykujący (w przeważającej większości) włączali także różnego rodzaju wątki duchowe, co dodatkowo pokazuje szerokie, powiedziałabym, wielostronne ujmowanie jogi i jej rolę w życiu osób praktykujących (właśnie z tego powodu na samym początku wspomniałam o przejściu od praktyki asan do praktyki jogi). Rzecz jest o tyle interesująca, że po pierwsze, joga B.K.S. Iyengara jest powszechnie uważana za skoncentrowaną niemal wyłącznie na fizycznej, cielesnej stronie praktyki, a po drugie, motywacja wyjściowa do podjęcia praktyki bardzo często ma charakter właśnie „cielesny” lub doń zbliżony (autor wymienia np. trening ciała, efekty zdrowotne, motywy „tożsamościowe” – poszukiwanie

czegoś, co wyróżni jednostkę z otoczenia). Pokazanie zmian, ich dynamiki i kierunku jest więc kapitalną obserwacją, którą wieńczą bardzo ciekawe rozważania na temat tego, czy joga, tak jak rozumieją ją i praktykują rozmówcy autora, jest religią (autor częściej pisze o parerreligii). Mamy tu – po pierwsze – próbę zidentyfikowania wątków o charakterze religijnym w systemie jogina z Puny oraz – po drugie – ukazanie, w jaki sposób ta właśnie joga staje się „religią codzienności” (a więc po raz kolejny wracamy do jogi w najogólniejszym znaczeniu tego terminu, zob. przyp. 2). Jest to swego rodzaju próba pokazania niejako „religijnej potencjalności” systemu B.K.S. Iyengara, która ulega „aktualizacji” w określonych warunkach i na określonym etapie praktyki. „Żywotność” tych elementów udało się autorowi świetnie uchwycić w wypowiedziach respondentów, dla których zaangażowanie w ten rodzaj aktywności wychodzi daleko poza aktywność czysto fizyczną. Badania autora pokazały bowiem wyraźnie, że wcielenie w życie nauk jogina z Puny sprawia, że zaczynają one modelować każdy (lub prawie każdy) aspekt życia osoby podejmującej praktykę, a także nadają im głębszy sens. Warto wspomnieć, że owa „religijna potencjalność” tkwi przede wszystkim we wspomnianej niżej neowedantycznej interpretacji jogi. Tutaj, a także w specyficznych warunkach historycznych, w których współczesna joga powstała, należałoby szukać źródeł tak mocnego przekonania B.K.S. Iyengara (i jemu współczesnych joginów) o społecznym wymiarze jogi – jogi, która ma przyczynić się do poprawy jakości życia społecznego (por. De Michelis 2005). W tradycyjnych formach jogi (np. w jodze klasycznej), choć od jogina wymagano uregulowania relacji ze światem, celem tych działań był wyłącznie rozwój duchowy jogina. Rzecz zmienia się we współczesnej jodze i jest to jeden z jej bardzo charakterystycznych elementów. Tutaj także tkwi pierwotne źródło owego przystosowania jogi B.K.S. Iyengara do życia współczesnego, które dokonuje się – jak celnie pokazuje K.T. Konecki – przez wiele elementów czyniących z jogi sztukę życia, a nie wycofania się zeń, jak to jest w systemach tradycyjnych.

Wymienione powyżej wątki nie wyczerpują bogactwa analiz zawartych w omawianym opracowaniu, stanowią jednak – w moim przekonaniu – ich sedno. Wszystkie inne, wchodzące w skład owego „świata” (m.in. rola nauczyciela, znaczenie cielesności, stosunek do bólu czy praca nad emocjami) nabudowują się na fundamencie, którym jest rozumienie praktyki oraz jej miejsce w życiu praktykującego.

Tym, co utrudnia lekturę pracy, jest panujące w książce zamieszanie pojęciowe – rzecz jest istotna i dotyczy rozumienia oraz zdefiniowania kilku istotnych dla pracy terminów oraz połączenia ich z właściwymi dla nich interpretacjami<sup>1</sup>. Nie jest rzeczą najważniejszą to, że autor definiuje jogę (w najogólniejszym znaczeniu tego terminu<sup>2</sup>) wyłącznie przez jogadarśanę (inaczej: klasyczną jogę indyjską, jogę Patańdzalego, asztanga jogę, radża jogę),

<sup>1</sup> Pomijam tu takie grupy pojęć jak asceza i tapas oraz guru, nauczyciel, instruktor, trener, mistrz (nawet „główny mistrz jogi” s. 83) czy niezbyt szczęśliwie przez autora używaną zbitkę „klasyczna joga” (na określenie jogi tradycyjnej w odróżnieniu od współczesnej), ponieważ ich niedodefiniowanie lub specyficzna interpretacja nie wpływa w zasadniczy sposób na wywód autora.

<sup>2</sup> Indyjska dyscyplina, która obejmuje wszelkie techniki samodoskonalenia, medytacji i ascezy (ale w rozumieniu bliższym etymologicznemu znaczeniu greckiego *askein* – „pracować”, „ćwiczyć się”) prowadzące do różnie pojmowanej doskonałości duchowej, doświadczenia transcendencji i wyzwolenia się z sansary. Joga dostarcza joginowi nie tylko podstawowych punktów odniesienia i wartości organizujących całe jego życie, ale również mniej lub bardziej złożonego metafizycznego uzasadnienia podejmowanych starań.

a z sutr Patańdzalego, o których pisze, że „omawiają zasady praktyki jogi zarówno od strony technicznej (sic! AŚ), jak i filozoficznej” (s. 122) czyni podstawowy punkt odniesienia, choć owa „klasyczność” *Jogasutr* mająca wskazywać na ich „modelową” rolę jest konstruktem bardzo późnym, bo dopiero dziewiętnastowiecznym (por. Singleton 2008), a przedstawiony przez Patańdzalego dualistyczny system filozoficzny jest w monistycznym świecie jogi szczególnym wyjątkiem. Nie jest też najistotniejszym problemem to, że autor przedstawia jogę Patańdzalego wyłącznie w interpretacji B.K.S. Iyengara (nie licząc dosłownie kilku odwołań do S.K.P. Joisa), która sama w sobie jest specyficzna – najogólniej mówiąc, jogin interpretuje sutry w duchu neowedanty (szczegółowa analiza zob. De Michelis 2005), co znacznie zmienia ich wydźwięk. Te sprawy, choć dla badacza jogi, zwłaszcza współczesnej, ważne – na rozważania autora mają wpływ niewielki. To, czego brakuje – i jest to rzecz zasadnicza – to jasno określona definicja kluczowego dla podejmowanych analiz terminu zakreślającego w istocie ramy badań, a mianowicie kategorii hatha-jogi. Autor pisze bowiem: „Monografia, do której piszę to wprowadzenie, jest opisem świata społecznego praktyki hatha-jogi, zasad nim rządzących, motywacji praktykujących i ich definicji sytuacji, w których się znajdują. Świat ten jest coraz bardziej popularny, coraz więcej ludzi praktykuje hatha-jogę (...). Wzbudza kontrowersje, niektórzy świat praktyki hatha-jogi traktują jak sektę i zagrożenie dla zdrowia psychicznego praktykujących, a także zagrożenie dla religii konwencjonalnych” (s. 13).

Wyraźnie więc widać, że od tego, w jaki sposób zdefiniowana zostanie hatha-joga, zależeć będzie zasięg badań, mówiąc wprost, jaką jogę będzie autor badał i kogo, reprezentantów jakich „szkół” jogi (o tej kwestii piszę poniżej), włączy do badań. Niestety autor tego nie czyni<sup>3</sup>, co skutkuje wieloma nieporozumieniami. W rozdziale pierwszym, którego tytuł sugeruje taką „porządkującą” zawartość – „Filozofia i praktyka hatha-jogi. Parareligijne aspekty hatha-jogi”, w jego pierwszej części, referuje autor poglądy M. Eliadego<sup>4</sup> na temat jogi (w najogólniejszym rozumieniu terminu) oraz jogadarśany i zestawia je z wizją jogi autorstwa B.K.S. Iyengara oraz jego interpretacją *Jogasutr*<sup>5</sup>. Część druga tego samego

<sup>3</sup> Coś na kształt definicji pojawia się wprawdzie we wstępie („Hatha-joga jest właśnie tego typu praktyką fizycznego przekształcania ciała i umysłu, by na końcu tej drogi doszło do zespolenia obydwu istności tak często oddzielanych w naszej kulturze i przeciwstawianych sobie (...) u jej podłoża tkwi zasada «powstrzymań poruszeń umysłu»” (s. 12)), ale w istocie niewiele ona wyjaśnia (tym bardziej, że jest to po raz kolejny odwołanie się do jogadarśany i to we współczesnej interpretacji), a z pewnością nie pozwala na dokładne wyznaczenie „świata społecznego hatha jogi”.

<sup>4</sup> Wybór M. Eliadego motywuje autor faktem, że rumuński badacz był „naukowcem, a nie praktykiem jogi” (s. 24), w przeciwieństwie do drugiego cytowanego autorytetu – B.K.S. Iyengara, który jest „praktykiem”. Pomysł opisanie jogi z dwóch perspektyw – zewnętrznej i wewnętrznej (*emic i etic*) jest znakomity. O ile postawienie B.K.S. Iyengara w roli autorytetu „emicznego” nie budzi żadnych wątpliwości, o tyle wybór M. Eliadego nie jest zbyt fortunny. Otóż rumuński religioznawca jogę praktykował. Wspomina o tym w swoich dziennikach (Eliade 1989), mówi w rozmowie z C.H. Rocquetem (Eliade 1992). Z opisów tych, choć nie są one zbyt bogate w szczegóły, jasno widać, że podejmowane praktyki przyniosły głęboką przemianę wewnętrzną badacza, a zdobyte doświadczenia i wiedzę (i to nie tylko tę o charakterze intelektualnym) wykorzystał M. Eliade, przygotowując swoją najbardziej znaną pracę o jodze, czyli *Joga. Nieśmiertelność i wolność*. Mało tego, zaznacza, że w swoich publikacjach poświęconych tej tematyce nie opisuje wszystkiego, czego udało mi się dowiedzieć i doświadczyć. Część ze swej wiedzy jogicznej opisał, ale już nie jako naukowiec, tylko jako pisarz, w noweli *Tajemnica doktora Honigbergera* (por. Eliade 1992; Eliade 1983).

<sup>5</sup> Mówiąc o jodze, jogin z Puni nieustannie przywołuje Patańdzalego i jego sutry. Podobnie robią wszyscy współcześni jogini, ale jest to jedna z cech charakterystycznych współczesnej jogi, poszukującej umocowania

rozdziału – wbrew temu, co deklaruje autor we wstępie (s. 20) – nie opisuje także „wielu aspektów metafizycznych i religijnych hatha-jogi”, na które wskazuje M. Eliade. Opisuje bowiem – słowami rumuńskiego badacza – jogę Patańdzalego, co do religijności której, jak też roli pojawiającego się w niej Boga (Iśwary) od wielu lat trwają zresztą spory. Te wszystkie rozważania nie przybliżają jednak czytelnika ani o krok do zrozumienia tego co, jaką jogę, zamierza autor badać, czym jest pojawiająca się w tytule rozdziału hatha-joga. Dość szczegółowo zreferowane w rozdziale drugim poglądy M. Singletona (Singleton 2010) na pochodzenie, jak pisze nasz autor, hatha-jogi (dokładniej rzecz ujmując, M. Singleton pisze o *modern posture practice*), które można by uznać za pewną wskazówkę, nie tylko nie rozwiewają wątpliwości, ale je pogłębiają. M. Singleton bowiem precyzyjnie określa terminy, którymi się posługuje, a które nie przystają do rozważań naszego autora.

M. Singleton wyróżnia:

- Hatha-jogę, której techniki i ramy filozoficzne wywodzą się z tantr śiwaickich i której zasadniczym celem było przekształcenie śmiertelnego i podatnego na rozkład ciała w ciało „damentowe”. Tu nacisk został położony na „fizjologię mistyczną” (nadi, čakry, prana itd.), którą należało „uregulować” przez praktyki takie jak asany, pranajamy, bandhy itd. Ta ścieżka jogi rozwijała się w okresie od XII do XVIII w.
- Współczesną hatha-jogę, która to nazwa najczęściej odnosi się do bardzo różnorodnych i eklektycznych form praktyki koncentrującej się na pozycjach (*postural practice*)<sup>6</sup>.
- Coś co określa mianem *named* albo *branded* joga, czyli jogę B.K.S. Iyengara, S.K.P. Joisa (ashtanga) czy Sivanandy (te trzy wymienia M. Singleton, ale można tu dopisać jeszcze jogę integralną Swamiego Satchidanandy czy winjasa kramę T. Krishnamacharyi). Są to więc systemy biorące zwykle nazwę od imienia twórcy (potocznie mówi się też o szkołach, a czasami metodach), w których nawet jeśli uwypuklona została praktyka asan, to umieszczono ją w szerszym metafizycznym kontekście, którego podstawowe założenia zostały zaczerpnięte z tradycji indyjskiej, choć z bardzo różnych źródeł (wedanta,

---

w „klasycznej” tradycji i korzystającej z tekstu, który został uznany za najbardziej autorytatywny w dziedzinie jogi. Na dodatek niemal wszystkie współczesne interpretacje sutr Patańdzalego są – podobnie jak ta B.K.S. Iyengara – dokonywane właśnie w duchu neowedanty, a wspólnym źródłem takiego ujęcia jest Swami Vivekananda i jego *Radża joga*. Kwestia ta, a zwłaszcza związek pomiędzy jogą B.K.S. Iyengara a sutrami Patańdzalego, jest istotna dla czynionych przez autora rozważań. W podrozdziale 4.3 pokazano bowiem duchowe aspekty jogi właśnie na podstawie sutr zinterpretowanych przez jogina z Puny. Sądzę, że niezwykle przydatna i wyjaśniająca wiele problemów byłaby choćby krótka uwaga na temat systemu B.K.S. Iyengara oraz jego relacji przede wszystkim do sutr Patańdzalego (które w żaden sposób nie mogą być traktowane jako tekst źródłowy hatha jogi, a to sugeruje tekst autora), tradycyjnej (tantrycznej) hatha-jogi i *Hathajogapradipiki* oraz neowedanty.

<sup>6</sup> M. Singleton mówi przede wszystkim o londyńskim środowisku „joginów”, ale – jak się wydaje – sformułowanie to staje się coraz powszechniejsze. Także i w Polsce, w potocznym języku można usłyszeć zdanie: „Praktykuję hatha jogę”. Trzeba jednak podkreślić, że sformułowanie to bywa przez praktykujących bardzo różnie rozumiane. Sądzę jednak, że w pracy naukowej należy zachować ścisłość terminologiczną. Wydaje się zresztą, że autor wyczuwa problem, gdyż w kilku miejscach swojej książki posługuje się sformułowaniami takimi jak „współczesna hatha-joga” (np. s. 20, 22), „współczesna joga (hatha-joga)” (s. 35), choć, dodajmy od razu, że nie są to sformułowania tożsame, „praktyka hatha-jogi według B.K.S. Iyengara” (s. 150) czy „praktyka hatha-jogi tak jak jest ona oferowana w kulturze zachodniej” (s. 38).

neowedanta, tantra, bhakti, klasyczna joga indyjska i inne). W przypadku systemów tych charakterystyczne są ściśle określone reguły (metoda właśnie) rządzące praktyką asan.

W tej sytuacji, po raz kolejny powraca więc pytanie, czym jest hatha-joga, o której pisze autor. Czy to owa „współczesna joga” M. Singletona, czy może *branded* joga? Dlaczego tak wiele miejsca poświęciłam tym kwestiom? Otóż odpowiadając w określony sposób na postawione powyżej pytanie, w zakres badań włączamy nie tylko jogę B.K.S. Iyengara, ale wiele innych szkół, metod praktyki, z których część wymieniłam powyżej, a o których książka milczy. Choć w wielu miejscach autor deklaruje, że badania były przeprowadzane wśród osób praktykujących hatha-jogę (wyjątkiem jest tu początek rozdziału 5, gdzie wyraźnie zaznaczono, że „praktyka jogi, którą tu opisujemy, jest praktyką hatha-jogi wg B.K.S. Iyengara” s. 150), to niemal cały materiał, na którym oparto analizy został zebrany w środowisku osób praktykujących jogę metodą jogina z Puny. Autor cytuje i przywołuje niemal wyłącznie nauczycieli uczących jogi B.K.S. Iyengara, powołuje się na strony internetowe szkół, w których prowadzone są zajęcia według metody B.K.S. Iyengara. Nawet omawiając fascynujący temat aren w świecie jogi, także pokazuje tylko materiał Iyengarowski (a dyskusje pomiędzy osobami praktykującymi jogę według różnych metod są zarówno ostre, jak interesujące). Czytając pracę K.T. Koneckiego, ma się więc wrażenie, a miejscami wręcz pewność, że autor postawił znak równości pomiędzy hatha-jogą i jogą B.K.S. Iyengara, a jogina z Puny uznaje za jej jedynego eksponenta. Wprawdzie badacz kilkakrotnie przywołuje poglądy S.K.P. Joisa, ale trudno orzec, czy jego jogę uznaje za hatha-jogę, czy nie. W kilku miejscach (np. s. 31, 33, 38) określa bowiem Joisa mianem guru lub propagatora hatha-jogi, ale jednocześnie uznaje istnienie dwóch odrębnych subświatów hatha-jogi i asztanga jogi (s. 47), a w rozdziale dotyczącym problemu tożsamości osoby praktykującej hatha-jogę pisze: „W opracowaniu materiałów do tego rozdziału opierano się głównie na analizie wywiadów swobodnych i narracyjnych z **praktykującymi głównie hatha-jogę, choć były także przeprowadzane w celach porównawczych wywiady z osobami praktykującymi ashtanga jogę**” (s. 87, podkreślenie A.Ś.). W tej sytuacji musi więc pojawić się pytanie o sam tytuł książki. Czy nie powinien on brzmieć: „Czy ciało jest świątynią duszy? Praktyka jogi wg B.K.S. Iyengara jako fenomen psychospołeczny”? Nie mam bowiem pewności, czy po włączeniu w zakres badań osób reprezentujących inne szkoły i systemy jogi dałoby się utrzymać wszystkie wnioski, do których doszedł autor, analizując wypowiedzi joginów ze szkoły B.K.S. Iyengara.

Na zakończenie muszę poczynić jeszcze jedną uwagę, której adresatem jest nie tylko autor (choć to zawsze autor odpowiada za ostateczny kształt dzieła), ale i zespół wydawniczy. Otóż czytając pracę K.T. Koneckiego, miałam wrażenie, że tekst nie został poddany pracom redakcyjnym i nie przeszedł przez adiustację (na stronie redakcyjnej książki nie znalazłam żadnej wzmianki o korektach). Jest to szczególnie wyraźne w przypadku terminologii sanskryckiej, której zapis (transkrypcja) jest niejednolity i w wielu przypadkach po prostu niewłaściwy: mokrza (s. 25), brahmacyarya (s. 34) i brahmacyarja (s. 36), Vivekananda (s. 13) i Wiwekananda (s. 63), nadis (s. 148), sawitarka i nirvitarka (s. 29) itd.

G. Feuerstein (Feuerstein 2001: 55) napisał, że tradycja jogi od zawsze miała zdumiewającą wręcz zdolność do przyjmowania różnych form i adaptowania się do zmiennych warunków kulturowych. Wydaje się, że badania przeprowadzone przez K.T. Koneckiego, choć opisują



tylko niewielki fragment bogactw „jogicznego świata”, są tego doskonałym dowodem. Joga, co pokazał badacz, znalazła swoje miejsce w polskiej rzeczywistości kulturowej i zaczyna stanowić coraz wyraźniejszą i coraz bardziej rozpoznawalną jej część. W związku z tym każda praca, która przyczynia się do jej lepszego zrozumienia, która pokazuje jej rolę w życiu indywidualnym i społecznym, która obala mity i nieporozumienia narastające wokół niej (jak choćby ten traktujący praktykę jogi jako zjawisko sekciarskie, z którym rozprawia się autor), jest niezwykle cenna. Z pewnością – niezależnie od wskazanych dyskusyjnych kwestii – warto więc sięgnąć po książkę K.T. Koneckiego, która pokazuje wiele interesujących problemów związanych z funkcjonowaniem jogi w Polsce, niektóre z nich jedynie sygnalizując w sposób, który może okazać się inspirujący dla innych badaczy tej problematyki.

## BIBLIOGRAFIA

- De Michelis, Elizabeth. 2005. *A History of Modern Yoga. Patanjali and Western Esotericism*, London: Continuum.
- Eliade, Mircea. 1992. *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, przeł. K. Środa, Warszawa: Sen.
- Eliade, Mircea. 1983. *Tajemnica doktora Honigbergera*, przeł. I. Kania, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Eliade, Mircea. 1980. *Zapowiedź równonocy. Pamiętniki I (1907–1937)*, przeł. I. Kania, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Feuerstein, Georg. 2001. *The Yoga Tradition. Its History, Literature, Philosophy and Practice*, Prescott: Hohm Press.
- Konecki, Krzysztof T. 2012. *Czy ciało jest świątynią duszy? Współczesna praktyka jogi jako fenomen psychospołeczny*, Warszawa: Difin.
- Singleton, Marc. 2008. *The Classical Reveries of Modern Yoga: Patanjali and Constructive Orientalism*, w: M. Singleton, J. Byrne (red.), *Yoga in the Modern World Contemporary Perspectives*, London: Routledge, s. 77–100.
- Singleton, Marc. 2010. *Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice*, New York: Oxford University Press.